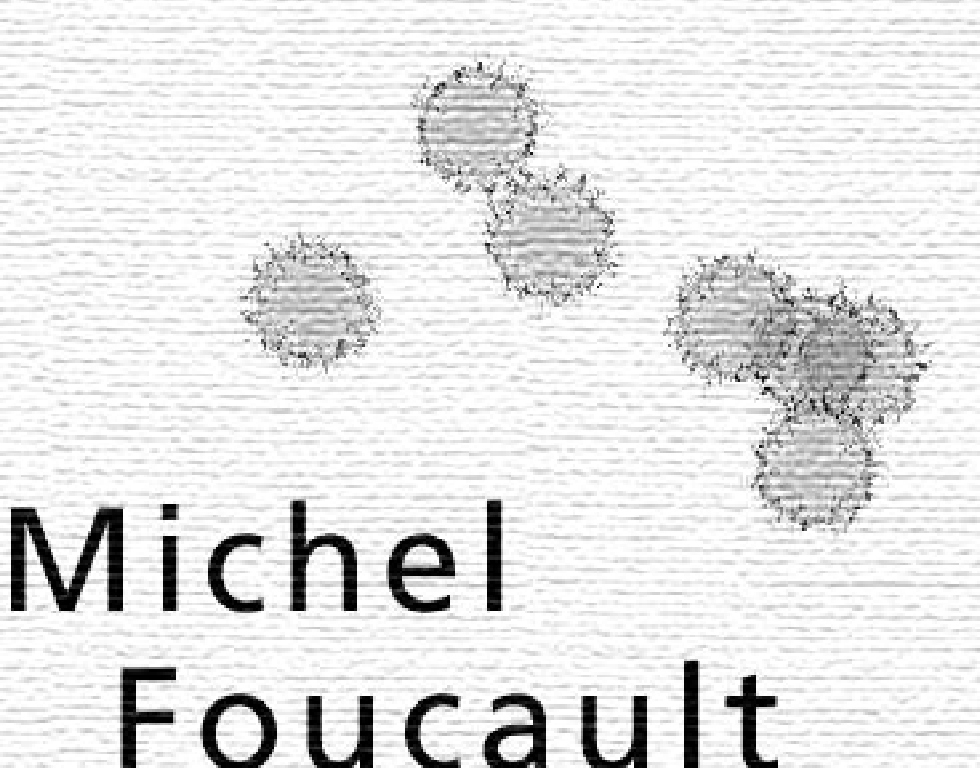
El orden del discurso



Michel Foucault

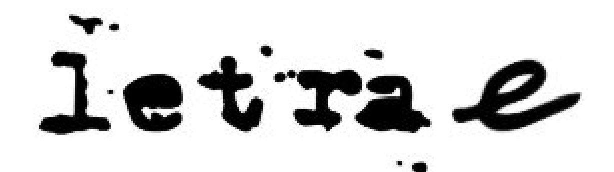
El orden del discurso

Michel Foucault

Traducción de Alberto González Troyano
Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992

Título original:
L'ordre du discours, 1970

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa



Lección inaugural en el Collège de France
pronunciada el 2 de diciembre de 1970

[9]

En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticiamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastando entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible.

Me habría gustado que hubiese detrás de mí (habiendo tomado desde hace tiempo la palabra, repitiendo de antemano todo cuanto voy a decir) una voz que hablase así: «Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan —extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizás está ya hecho, quizás ya me han dicho, quizás me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre ante mi historia; me extrañaría si se abriera».

Pienso que en mucha gente existe un deseo semejante de no tener que empezar, un deseo se–[10]mejante de encontrarse, ya desde el comienzo del juego, al otro lado del discurso, sin haber tenido que

considerar desde el exterior cuanto podía tener de singular, de temible, incluso quizás de maléfico. A este deseo tan común, la institución responde de una manera irónica, dado que devuelve los comienzos solemnes, los rodea de un círculo de atención y de silencio y les impone, como queriendo distinguirlos desde lejos, unas formas ritualizadas.

El deseo dice: «No querría tener que entrar yo mismo en este orden azaroso del discurso; no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros responderían a mi espera, y de la que brotarían las verdades, una a una; yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso». Y la institución responde: «No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene».

Pero quizás esta institución y este deseo no son otra cosa que dos réplicas opuestas a una misma inquietud: inquietud con respecto a lo que es el discurso en su realidad material de [11] cosa pronunciada o escrita; inquietud con respecto a esta existencia transitoria destinada sin duda a desaparecer, pero según una duración que no nos pertenece, inquietud al sentir bajo esta actividad, no obstante cotidiana y gris; poderes y peligros difíciles de imaginar; inquietud al sospechar la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a

través de tantas palabras en las que el uso, desde hace tanto tiempo, ha reducido las asperezas.

Pero, ¿qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?

* * *

He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.

En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente, y el más familiar también, es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en [12] cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse. Resaltaré únicamente que, en nuestros días, las regiones en las que la malla está más apretada, en la que se multiplican los compartimentos negros, son las regiones de la sexualidad y las de la política: como si el discurso, lejos de ser ese elemento transparente o neutro en

el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes. El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que —esto la historia no cesa de enseñárnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.

Existe en nuestra sociedad otro principio de exclusión: no se trata ya de una prohibición sino [13] de una separación y un rechazo. Pienso en la oposición razón y locura. Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquél cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia, no pudiendo testimoniar ante la justicia, no pudiendo autentificar una partida o un contrato, no pudiendo ni siquiera, en el sacrificio de la misa, permitir la transubstanciación y hacer del pan un cuerpo; en cambio suele ocurrir también que se le confiere, opuestamente a cualquier otra, extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir. Resulta curioso constatar que en Europa, durante siglos, la palabra del loco o bien no era escuchada o bien si lo era, recibía la

acogida de una palabra de verdad. O bien caía en el olvido —rechazada tan pronto como era proferida— o bien era descifrada como una razón ingenua o astuta, una razón más razonable que la de las gentes razonables. De todas formas, excluida o secretamente investida por la razón, en un sentido estricto, no existía. A través de sus palabras era cómo se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas. Nunca, antes de finales del siglo XVIII, se le había ocurrido a un médico la idea de querer saber lo que decía (cómo se decía, por qué se decía) en estas [14] palabras que, sin embargo originaban la diferencia. Todo ese inmenso discurso del loco regresaba al ruido; y no se le concedía la palabra más que simbólicamente, en el teatro en que se le exponía, desarmado y reconciliado, puesto que en él jugaba el papel de verdad enmascarada. Se me puede objetar que todo esto actualmente ya está acabado o está acabándose; que la palabra del loco ya no está del otro lado de la línea de separación; que ya no es considerada como algo nulo y sin valor; que más bien al contrario, nos pone en disposición vigilante; que buscamos en ellas un sentido, o el esbozo o las ruinas de una obra; y que hemos llegado a sorprender, esta palabra del loco, incluso en lo que nosotros mismos articulamos, en ese minúsculo desgarrón por donde se nos escapa lo que decimos. Pero tantas consideraciones no prueban que la antigua separación ya no actúe; basta con pensar en todo el armazón de saber, a través del cual desciframos esta palabra; basta con pensar en toda la red de instituciones que permite al que sea —médico, psicoanalista— escuchar esa palabra y que permite al mismo tiempo al paciente manifestar, o retener desesperadamente, sus pobres palabras; basta con pensar en todo esto para

sospechar que la línea de separación, lejos de borrarse, actúa de otra forma, según líneas diferentes, a través de nuevas instituciones y con efectos que no son los mismos. Y aun cuando el papel del médico no fuese sino el escuchar una palabra al fin libre, la escucha se [15] ejerce siempre manteniendo la cesura. Escucha de un discurso que está investido por el deseo, y que se supone —para su mayor exaltación o para su mayor angustia— cargado de terribles poderes. Si bien es necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta para que la separación permanezca.

Quizás es un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión, junto a aquéllos de los que acabo de hablar. ¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones como ésas, separaciones que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando metías se organizan en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables sino que están en perpetuo desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin una cierta violencia?

Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que [16] rige nuestra voluntad

de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).

Separación históricamente constituida, sin duda alguna. Pues, todavía, en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero —en el más intenso y valorizado sentido de la palabra—, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquél al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no solo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llego un día en que la verdad se desplazo del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado. [17]

Esta separación histórica ha dado sin duda su forma general a nuestra voluntad de saber. Pero sin embargo no ha cesado de desplazarse: las grandes mutaciones científicas quizás puedan a veces leerse como consecuencias de un descubrimiento, pero pueden leerse también

como la aparición de formas nuevas de la voluntad de verdad. Hubo sin duda una voluntad de verdad en el siglo XIX que no coincide ni por las formas que pone en juego, ni por los tipos de objetos a los que se dirige, ni por las técnicas en que se apoya, con la voluntad de saber que caracterizó la cultura clásica. Retrocedamos un poco: en ciertos momentos del siglo XVI y XVII (y en Inglaterra sobre todo) apareció una voluntad de saber que, anticipándose a sus contenidos actuales, dibujaba planes de objetos posibles, observables, medibles, clasificables; una voluntad de saber que imponía al sujeto conocedor (y en cierta forma antes de toda experiencia) una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función (ver más que leer, verificar más que comentar); una voluntad de saber que prescribía (y de un modo más general que cualquier otro instrumento determinado) el nivel técnico del que los conocimientos deberían investirse para ser verificables y útiles. Todo ocurre como si, a partir de la gran separación platónica, la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del [18] sujeto conocedor, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento.

Pues esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en un soporte institucional: esta a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, como las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber

de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorizado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido. Recordemos, y a título simbólico únicamente, el viejo principio griego: que la aritmética puede muy bien ser objeto de las sociedades democráticas, pues enseña las relaciones de igualdad, pero que la geometría solo debe ser enseñada en las oligarquías ya que demuestra las proporciones en la desigualdad.

Finalmente, creo que esta voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos —hablo siempre de nuestra sociedad— una especie de presión y como un poder de coacción. Pienso en como la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia —en resumen sobre el discurso verdadero. Pienso igualmente en como las practicas económicas, codificadas como precep–[19]tos o recetas, eventualmente como moral, han pretendido desde el siglo XVI fundarse, racionalizarse y justificarse sobre una teoría de las riquezas y de la producción; pienso además en como un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después a partir del siglo XIX en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad.

De los tres grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, es del tercero del que he hablado más extensamente. Y el motivo es,

porque, desde hace siglos, no han cesado los primeros de derivar hacia él. Y porque cada vez más él intenta recuperarlos a su cargo, para modificarlos y a la vez fundamentarlos. Y porque los dos primeros no cesan de hacerse cada vez más frágiles, más inciertos en la medida en que, al encontrarse ahora atravesados por la voluntad de saber, ésta por el contrario no cesa de reforzarse y de hacerse más profunda y más insoslayable.

Y, sin embargo, es de ella de la que menos se habla. Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su necesario despliegue. Y la razón puede que sea ésta: que si el discurso verdadero no es ya más, en efecto, desde los [20] griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir, ese discurso verdadero ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder? El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa: y la voluntad, esa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla.

Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, de Nietzs-

che a Artaud y a Bataille, deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día.

* * *

Existen, evidentemente, otros muchos procedimientos de control y delimitación del discurso. Esos a los que he aludido antes se ejercen en cierta manera desde el exterior; funcionan como sistemas de exclusión; conciernen sin duda la [21] parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo.

Creo que se puede también aislar otro grupo. Procedimientos internos, puesto que son los discursos mismos los que ejercen su propio control; procedimientos que juegan un tanto a título de principios de clasificación, de ordenación, de distribución, como si se tratase en este caso de dominar otra dimensión del discurso: aquélla de lo que acontece y del azar.

En primer lugar, el comentario. Supongo, aunque sin estar muy seguro, que apenas hay sociedades en las que no existan relatos importantes que se cuenten, que se repitan y se cambien; fórmulas, textos, conjunciones ritualizadas de discursos que se recitan según circunstancias bien determinadas; cosas que han sido dichas una vez y que se conservan porque se sospecha que esconden algo como un secreto o una riqueza. En resumen, puede sospecharse que hay regularmente en las sociedades una especie de nivelación entre discursos: los discursos que «se dicen» en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado; y los discursos que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras

que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir. Los conocemos en nuestro sistema de cultura: son los textos religiosos o ju–[22]rídicos, son también esos textos curiosos, cuando se considera su estatuto, y que se llaman «literarios»; y también en una cierta medida los textos científicos.

Es cierto que este desfase no es ni estable, ni constante, ni absoluto. No existe, por un lado, la categoría dada ya de una vez para siempre, discursos fundamentales o creadores; y después, por otro, la masa de aquellos que solo repiten, glosan o comentan. Bastantes textos importantes se oscurecen y desaparecen, y ciertos comentarios toman el lugar de los primeros. Pero por mas que sus puntos de aplicación cambien, la función permanece; y el principio de un cierto desfase no deja de ponerse continuamente en juego. La desaparición radical de este desnivel no puede ser nunca mas que juego, utopía o angustia. Juego al estilo de Borges, de un comentario que no fuese otra cosa más que la reaparición palabra a palabra (pero esta vez solemne y esperada) de lo que comenta; juego también de una crítica que hablase infinitamente de una obra que no existiese. Sueño lírico de un discurso que renaciese absolutamente nuevo e inocente en cada uno de sus puntos y que reapareciese sin cesar, en toda su frescura, partiendo de los sentimientos, de los pensamientos o de las cosas. Angustia de ese enfermo de Janet para quien el menor enunciado era como una «palabra del Evangelio» que encerraba inagotables tesoros de sentidos y que merecían ser indefinidamente reconsiderados, reanudados, comenta-

dos: «Cuan–[23]do pienso, decía en el momento en que se ponía a leer o a escuchar, cuando pienso en esta frase que va a irse hacia la eternidad y que quizá todavía no he comprendido completamente».

Pero, ¿quién no observa que se trata de anular cada vez uno de los términos de la relación y no de suprimir la relación misma? Relación que no cesa de modificarse a través de los tiempos; relación que en una época dada adquiere formas múltiples y divergentes; la exégesis jurídica es muy diferente (y esto desde hace bastante tiempo) del comentario religioso; una sola y misma obra literaria puede dar lugar simultáneamente, a tipos de discursos muy diferentes: la Odisea como primer texto es repetida, en la misma época, en la traducción de Berard, en infinitas explicaciones de textos, en el Ulises de Joyce.

Por el momento, quisiera limitarme a indicar que en lo que se llama globalmente un comentario, el desfase entre el primer y el segundo texto juega cometidos que son solidarios. De una parte, permite construir (e indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable, el sentido múltiple u oculto del cual parece ser poseedor, la reticencia y la riqueza esencial que se le supone, todo eso funda una posibilidad abierta para hablar. Pero, por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir por fin lo que estaba articulado silenciosamente allá lejos. Debe, según una [24] paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa, decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho. El cabrilleo indefinido de los comentarios es activado desde el interior por el sueño de una repetición enmascarada: en su

horizonte, no hay quizás nada más que lo que era su punto de partida, la simple recitación. El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga, y en cierta forma, el que se realice. La multiplicidad abierta, el azar son transferidos desprovistos, por el principio del comentario, de aquello que habría peligro si se dijese, sobre el número, la forma, la máscara, la circunstancia de la repetición. Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno.

Creo que existe otro principio de enrarecimiento de un discurso. Y hasta cierto punto es complementario del primero. Se refiere al autor. Al autor no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia. Este principio no actúa en todas partes ni de forma constante: alrededor de nosotros, existen bastantes discursos que circulan, sin que su sentido o su eficacia tengan que venir avalados por un autor al cual se les atribuiría: por [25] ejemplo, conversaciones cotidianas, inmediatamente olvidadas; decretos o contratos que tienen necesidad de firmas pero no de autor, fórmulas técnicas que se transmiten en el anonimato. Pero, en los terrenos en los que la atribución a un autor es indispensable —literatura, filosofía, ciencia—, se percibe que no juega siempre la misma función; en el orden del discurso científico, la atribución a un autor era, durante la Edad Media, un indicador de su veracidad. Se consideraba que una proposición venía justificada por su autor incluso para su valoración científica. Desde el

siglo XVII, esta función no ha cesado de oscurecerse en el discurso científico: apenas funciona más que para dar el nombre a un teorema, a un efecto, a un ejemplo, a un síndrome. Por el contrario, en el orden del discurso literario, y a partir de esa misma fecha, la función del autor no ha cesado de reforzarse: todos aquellos relatos, todos aquellos poemas, todos aquellos dramas o comedias que se dejaban circular durante la Edad Media en un anonimato al menos relativo, he aquí que ahora, se les pide (y se exige de ellos que digan) de dónde proceden, quién los ha escrito; se pide que el autor rinda cuenta de la unidad del texto que se pone a su nombre; se le pide que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre; se le pide que lo articule, con su vida personal y con sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer. El autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción [26] sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real.

Sé bien que se me va a decir: «Pero usted habla del autor, tal como la crítica lo reinventa después, cuando ya le ha llegado la muerte y que de él no queda mas que una masa enmarañada de galimatías; entonces se hace necesario poner un cierto orden en todo eso; imaginar un proyecto, una coherencia, una temática que se pide a la conciencia o a la vida de un autor, quizás en efecto un tanto ficticio. Pero esto no impide que haya existido, este autor real, ese hombre que hace irrupción en medio de todas las palabras usadas, proyectando en ellas su genio o su desorden.»

Sería absurdo, desde luego, negar la existencia del individuo que escribe e inventa. Pero pienso que —al menos desde hace un cierto

tiempo— el individuo que se pone a escribir un texto, en cuyo horizonte merodea una posible obra, vuelve a asumir la función del autor: lo que escribe y lo que no escribe, lo que perfila, incluso en calidad de borrador provisional, como bosquejo de la obra, y lo que deja caer como declaraciones cotidianas, todo ese juego de diferencias está prescrito para la función de autor, tal como él la recibe de su época, o tal como a su vez la modifica. Pues puede muy bien alterar la imagen tradicional que se tiene del autor; es a partir de una nueva posición del autor como podrá hacer resaltar, de todo lo que habría podido decir, de todo cuanto dice todos los días, [27] en todo instante, el perfil todavía vacilante de su obra.

El comentario limitaba el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repetidora y de lo mismo. El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo.

Sería necesario reconocer también, en lo que se llama no las ciencias sino las «disciplinas», otro principio de limitación. Principio también relativo y móvil. Principio que permite construir, pero solo según un estrecho juego. La organización de las disciplinas se opone tanto al principio del comentario como al del autor. Al del autor porque una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos: todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha concentrado con ser el inventor. Pero el

principio de la disciplina se opone también al del comentario; en una disciplina, a diferencia del comentario, lo que se supone al comienzo, no es un sentido que debe ser descubierto de nuevo, ni una identidad que debe ser repetida; es lo que se requiere para la construcción de nuevos enunciados. Para que haya disciplina es necesario que haya posibili–[28]dad de formular, y de formular indefinidamente, nuevas proposiciones.

Pero aún hay más; y hay más, sin duda, para que haya menos: una disciplina no es la suma de todo lo que puede ser dicho de cierto a propósito de alguna cosa y no es ni siquiera el conjunto de todo lo que puede ser, a propósito de un mismo tema, aceptado en virtud de un principio de coherencia o de sistematicidad. La medicina no está constituida por el total de cuanto puede decirse de cierto sobre la enfermedad; la botánica no puede ser definida por la suma de todas las verdades que conciernen las plantas. Y esto por dos razones: primero porque la botánica o la medicina, como cualquier disciplina, están construidas tanto sobre errores como sobre verdades, errores que no son residuos o cuerpos extraños, sino que ejercen funciones positivas y tienen una eficacia histórica y un papel frecuentemente inseparable del de las verdades. Pero además, para que una proporción pertenezca a la botánica o a la patología, es necesario que responda a condiciones, en un sentido más estrictas y más complejas que la pura y simple verdad: en todo caso, a otras condiciones. Debe dirigirse a un determinado plan de objetos: a partir de finales del siglo XVII, por ejemplo, para que una proposición fuese «botánica», era necesario que concerniese la estructura visible de la planta, el sistema de similitudes próximas y

lejanas, o la mecánica de sus fluidos (y no podía conservar más, como sucedía todavía en el siglo XVI, [29] sus valores simbólicos, o el conjunto de virtudes o propiedades que se le reconocían en la Antigüedad). Pero, sin pertenecer a una disciplina, una proposición debe utilizar instrumentos conceptuales o técnicos de un tipo bien definido; a partir del siglo XIX, una proposición dejaba de ser médica, caía «fuera de la medicina» y cobraba el valor de un fantasma individual o de imaginería popular si empleaba nociones a la vez metafóricas, cualitativas y sustanciales (como las de obstrucción, de líquidos recalentados o de sólidos desecados); podía, debía recurrir por el contrario a nociones también metafóricas, pero debían estar construidas según otro modelo, funcional o fisiológico en este caso (como en la irritación, la inflamación, o la degeneración de los tejidos). Hay más todavía para pertenecer a una disciplina, una proposición debe poder inscribirse en un cierto tipo de horizonte teórico: baste con recordar que la investigación de la lengua primitiva, que fue un tema perfectamente admitido hasta el siglo XVIII, era suficiente, en la segunda mitad del siglo XIX, para hacer caer no importa qué discurso no digo en el error, pero sí en la quimera, en el ensueño, en la pura y simple monstruosidad lingüística.

En el interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; pero rechaza, al otro lado de sus márgenes, toda teratología del saber. El exterior de una ciencia está más y menos poblado de lo que se cree: naturalmente, existe la experiencia inmediata, los [30] temas imaginarios que llevan y acompañan sin cesar las creencias sin memoria; pero no hay quizás errores en el sentido

estricto, pues el error no puede surgir y ser decidido más que en el interior de una práctica definida; por el contrario, merodean monstruos cuya forma cambia con la historia del saber. En resumen, una proposición debe cumplir complejas y graves exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría Canguilhen, en la «verdad».

Frecuentemente surge la pregunta de qué habían podido hacer los botánicos o los biólogos del siglo XIX para no ver que lo que Mendel decía era verdadero. Pero es que Mendel hablaba de objetos, empleaba métodos, se situaba en un horizonte teórico, que eran extraños para la biología de la época. Sin duda, Naudin, antes que él, había expuesto la tesis de que los rasgos hereditarios eran discretos; sin embargo, por nuevo o extraño que fuese este principio, podía formar parte —cuando menos a título de enigma— del discurso biológico. Mendel, por su parte, constituye el rasgo hereditario como objeto biológico absolutamente nuevo, gracias a una filtración que no se había utilizado hasta entonces: lo separa de la especie, lo separa del sexo que lo transmite; y el dominio en que lo observa es el de la serie indefinidamente abierta de las generaciones en la que aparece y desaparece según regularidades estadísticas. Nuevo objeto que [31] pide nuevos instrumentos conceptuales y nuevos fundamentos teóricos. Mendel decía la verdad, pero no estaba «en la verdad» del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una

buena parte) exactas. Mendel era un monstruo verdadero, lo que producía que la ciencia no pudiese hablar; sin embargo, Schleiden, por ejemplo, una treintena de años antes, al negar en pleno siglo XIX la sexualidad vegetal, pero según las reglas del discurso biológico, no formulaba más que un error de disciplina.

Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos.

La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas.

Se tiene el hábito de ver en la fecundidad de un autor, en la multiplicidad de sus comentarios, en el desarrollo de una disciplina, como otras tantas fuentes infinitas para la creación de los discursos. Quizás, pero no son por ello menos [32] principios de coacción. Y es probable que no se pueda dar cuenta de su papel positivo y multiplicador, sino se toma en consideración su función restrictiva y coactiva.

* * *

Existe, creo, un tercer grupo de procedimientos que permite el control de los discursos. No se trata esta vez de dominar los poderes que conllevan, ni de conjurar los azares de su aparición; se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y no permitir de esta forma el

acceso a ellos, a todo el mundo. Enrarecimiento, esta vez, de los sujetos que hablan; nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo. Más preciso: todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables; algunas están altamente defendidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto que hable.

Me gustaría recordar una anécdota sobre este tema que es tan bella que uno se estremece de que sea verdadera. Concentra en una sola figura todas las coacciones del discurso: las que limitan los poderes, las que dominan las apariciones aleatorias, las que seleccionan a los su-[33]jetos que pueden hablar. A comienzos del siglo XVII, el taicún había oído hablar de que la superioridad de los europeos —en cuanto a la navegación, el comercio, la política, el arte militar— se debía a su conocimiento de las matemáticas. Deseó ampararse de un tan preciado saber. Como le habían hablado de un marino inglés que poseía el secreto de esos discursos maravillosos, le hizo llevar a su palacio y allí lo retuvo. A solas con él tomó lecciones. Aprendió las matemáticas. Mantuvo, en efecto, el poder, y vivió largo tiempo. Y hasta el siglo XIX no existieron matemáticos japoneses. Pero la anécdota no finaliza allí: tiene su vertiente europea. La historia quiere que ese marino inglés, Will Adams, fuese un autodidacta: un carpintero que, por haber trabajado en un astillero naval, había aprendido la geometría. ¿Es necesario ver en este relato la expresión de uno de los grandes mitos de la cultura europea? Al saber monopolizado y secreto de la tiranía

oriental, Europa opondría la comunicación universal del conocimiento, el intercambio indefinido y libre de los discursos.

Ahora bien, este tema, naturalmente, no resiste un examen. El intercambio y la comunicación son figuras positivas que juegan en el interior de sistemas complejos de restricción; y, sin duda, no sabrían funcionar independientemente de éstos. La forma más superficial y más visible de estos sistemas de restricción la constituye lo que se puede reagrupar bajo el nombre de ri–[34]tual; el ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego de un dialogo, de la interrogación, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo. Los discursos religiosos, judiciales, terapéuticos, y en una cierta parte también políticos, no son apenas disociables de esa puesta en escena de un ritual que determina a la vez para los sujetos que hablan las propiedades singulares y los papeles convencionales.

Un funcionamiento en parte diferente tienen las «sociedades de discursos», cuyo cometido es conservar o producir discursos, pero para hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos nada mas que según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución. Un modelo arcaico nos viene sugerido por esos grupos de rapsodas que poseían el conocimiento de los poemas para recitarlos, o eventualmente para variarlos y transformar-

los; pero este conocimiento, aunque tuviese como fin una recitación que permanecía ritual, se protegía, defendía y conservaba en un grupo determinado, debido a los ejercicios de memoria, a menudo complejos, que implicaba; el aprendizaje permitía entrar a la vez en [35] un grupo y en un secreto, que la recitación manifestaba pero no divulgaba; entre el habla y la audición los papeles no se intercambiaban.

Claro que ya apenas quedan semejantes «sociedades de discursos», con ese juego ambiguo del secreto y de la divulgación. Pero que nadie se engañe; incluso en el orden del discurso verdadero, incluso en el orden del discurso publicado y libre de todo ritual, todavía se ejercen formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad. Puede tratarse muy bien que el acto de escribir, tal como está institucionalizado actualmente en el libro, el sistema de la edición y el personaje del escritor, se desenvuelva en una «sociedad de discurso», quizás difusa, pero seguramente coactiva. La diferencia del escritor, opuesta sin cesar por él mismo a la actividad de cualquier otro sujeto que hable o escriba, el carácter intransitivo que concede a su discurso, la singularidad fundamental que acuerda desde hace ya mucho tiempo a la «escritura», la disimetría afirmada entre la «creación» y no importa qué otra utilización del sistema lingüístico, todo esto manifiesta en la formulación (y tiende además a continuarse en el juego de la práctica) la existencia de una cierta «sociedad de discurso». Pero existen aún bastantes otras, que funcionan según otro modelo, según otro régimen de exclusivas y de divulgación: piénsese en el secreto técnico o científico, piénsese en las formas de difusión o de circulación del discurso

médico; piénsese en [36] aquellos que se han apropiado el discurso económico o político.

A primera vista, las doctrinas (religiosas, políticas, filosóficas) constituyen el inverso de una «sociedad de discurso»: en esta última, el número de individuos que hablaban, si no estaba incluso fijado, tendía a ser limitado; y era entre ellos entre quienes el discurso podía circular y transmitirse. La doctrina, por el contrario, tiende a la difusión; y es por la aprehensión en común de un solo y mismo conjunto de discursos como individuos, tan numerosos como se quiera imaginar, definen su dependencia recíproca. En apariencia, la sola condición requerida es el reconocimiento de las mismas verdades y la aceptación de una cierta regla —más o menos flexible— de conformidad con dos discursos válidos; si no fueran más que esto, las doctrinas no serían hasta tal punto diferentes de las disciplinas científicas, y el control discursivo versaría solamente sobre la forma o el contenido del enunciado, no sobre el sujeto que habla. Ahora bien, la dependencia doctrinal denuncia a la vez el enunciado y el sujeto que habla, y el uno a través del otro. Denuncia al sujeto que habla a través y a partir del enunciado, como lo prueban los procedimientos de exclusión y los mecanismos de rechazo que entran en juego cuando el sujeto que habla ha formulado uno o varios enunciados inasimilables; la herejía y la ortodoxia no responden a una exageración fanática de los mecanismos doctrinales; les in–[37]cumben fundamentalmente. Pero inversamente, la doctrina denuncia los enunciados a partir de los sujetos que hablan, en la medida en que la doctrina vale siempre como el signo, la manifestación y el instrumento de una adhesión propia —dependencia de clase, de

estatuto social o de raza, de nacionalidad o de interés, de lucha, de revuelta, de resistencia o de aceptación. La doctrina vincula los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes. La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan.

Finalmente, en una escala más amplia, se hace necesario reconocer grandes hendiduras en lo que podría llamarse la adecuación social del discurso. La educación, por más que sea, de derecho, el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a no importa qué tipo de discurso, se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican. [38]

Me doy cuenta que es muy abstracto separar, como acabo de hacer, los rituales del habla, las sociedades de discursos, los grupos doctrinales y las adecuaciones sociales. La mayor parte del tiempo, unos se vinculan con otros y constituyen especies de grandes edificios que aseguran la distribución de los sujetos que hablan en los diferentes tipos de discursos y la adecuación de los discursos a ciertas categorías de sujetos. Digamos en una palabra que ésos son los grandes procedi-

mientos de sumisión del discurso. ¿Qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla; sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan; sino la constitución de un grupo doctrinal cuando menos difuso; sino una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes? ¿Qué es la «escritura» (la de los «escritores») sino un sistema similar de sumisión, que toma quizás formas un poco diferentes, pero cuyas grandes escansiones son análogas? ¿Acaso el sistema judicial y el sistema institucional de la medicina no constituyen también, al menos en algunos de sus aspectos, similares sistemas de sumisión del discurso?

* * *

Me pregunto si un cierto número de temas de la filosofía no surgieron para responder a estos juegos de la limitaciones y de las exclusiones, y quizá también para reforzarlos.[39]

Primeramente, para responderlos, proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla.

Después, para reforzarlos por medio de una denegación que estriba esta vez en la realidad específica del discurso en general.

Desde que fueron excluidos los juegos y el comercio de los sofistas, desde que se ha amordazado, con más o menos seguridad, sus parado-

jas, parece que el pensamiento occidental haya velado para que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla; parece que haya velado para que discurrir aparezca únicamente como una cierta aportación entre pensar y hablar; de eso resultaría un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o inversamente, de eso resultarían las mismas estructuras de la lengua utilizadas y produciendo un efecto de sentido.

Esta antigua elisión de la realidad del discurso en el pensamiento filosófico ha tomado bastantes formas en el curso de la historia. Recientemente ha vuelto a aparecer bajo el aspecto de varios temas que nos resultan familiares.

Pudiera darse que el tema del sujeto fundador permitiese elidir la realidad del discurso. El sujeto fundador, en efecto, se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas [40] vacías del lenguaje; es él quien, atravesando el espesor o la inercia de las cosas vacías, recupera de nuevo, en la intuición, el sentido que allí se encontraba depositado; es él, igualmente, quien del otro lado del tiempo, funda horizontes de significaciones que la historia no tendrá después más que explicitar, y en los que las proposiciones, las ciencias, los conjuntos deductivos encontrarán en resumidas cuentas su fundamento. En su relación con el sentido, el sujeto fundador dispone de signos, de marcas, de indicios, de letras. Pero no tiene necesidad para manifestarlos de pasar por la instancia singular del discurso.

El tema que está frente a éste, el tema de la experiencia originaria, juega un papel análogo. Supone que, a ras de la experiencia, antes

incluso de que haya podido recuperarse nuevamente en las formas de un cogito, significaciones previas, ya dichas de alguna manera, reco–rrían el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso desde el comienzo a una especie de primitivo reconocimiento. Así una primera complicidad con el mundo fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad. Si hay discurso, ¿qué puede ser entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura? Las cosas murmuran ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que hacer brotar; y este lenguaje, desde su más rudimentario proyecto, nos hablaba ya de un ser del que él es como la nervadura. [41]

El tema de la mediación universal es todavía, creo, una forma de elidir la realidad del discurso. Y esto a pesar de la apariencia. Pues parece, a primera vista, que al encontrar nuevamente por todas partes el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto y que permite a la conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad del mundo, es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de al especulación. Pero este logos, a decir verdad, no es, en realidad, más que un discurso ya tenido, o más bien son las mismas cosas o los acontecimientos los que insensiblemente hacen discursos desplegando el secreto de su propia esencia. El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar la forma del discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e

intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí.

Bien sea pues en una filosofía del sujeto fundador, en una filosofía de la experiencia original o en una filosofía de la mediación universal, el discurso no es nada más que un juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero; y ese intercambio, esa lectura, esa escritura no ponen nunca nada más en juego que los signos. El discurso se anu–[42]la así, en su realidad, situándose en el orden del significante.

¿Qué civilización, en apariencia, ha sido, mas que la nuestra, respetuosa del discurso? ¿Dónde se le ha honrado mejor? ¿Dónde aparece más radicalmente liberado de sus coacciones y universalizado? Ahora bien, me parece que bajo esta aparente veneración del discurso, bajo esta aparente logofilia, se oculta una especia de temor. Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable; todo pasa como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua. Hay sin duda en nuestra sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escansiones diferentes, una profunda logofilia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador,

y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso.

Y si se quiere —no digo borrar este temor—, sino analizarlo en sus condiciones, su juego, y sus efectos, es necesario, creo, reducirse a tres decisiones a las cuales nuestro pensamiento, ac–[43]tualmente, se resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante.

* * *

Tales son las tareas, o antes bien, algunos de los temas, que rigen el trabajo que quisiera hacer aquí en los próximos años. Se pueden señalar en seguida ciertas exigencias de método que traen consigo.

Primeramente, un principio de trastocamiento: allí donde, según la tradición, se cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de su continuidad, en esas figuras que parecen jugar una función positiva como la del autor, la disciplina, la voluntad de verdad, se hace necesario, antes bien reconocer el juego negativo de un corte y de un enrarecimiento del discurso.

Pero, una vez señalados estos principios de enrarecimiento, una vez que se ha cesado de considerarlos como instancia fundamental y creadora, ¿qué es lo que se descubre debajo de ellos? ¿Es necesario admitir la plenitud virtual de un mundo de discursos ininterrumpidos? Es aquí donde se hace necesario recurrir a los principios de método.

Un principio de discontinuidad: que existan [44] sistemas de enrarecimiento no quiere decir que, por debajo de ellos, más allá de ellos, reinaría un gran discurso ilimitado, continuo y silencioso, que se hallaría, debido a ellos, reprimido o rechazado, y que tendríamos por tarea que levantar restituyéndole finalmente el habla. No es necesario imaginar, recorriendo el mundo y enlazando con todas sus formas y todos sus acontecimientos, algo no dicho o impensado, que se trataría de articular o de pensar finalmente. Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen.

Un principio de especificidad: no resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos mas que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que le disponga a nuestro favor. Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad.

Cuarta regla, la de la exterioridad: no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la se–[45]rie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites.

Cuatro nociones deben servir pues de principio regulador en el análisis: la del acontecimiento, la de la serie, la de la regularidad y la de la condición de posibilidad. Se oponen, como se ve, término a término: el acontecimiento a la creación, la serie a la unidad, la regularidad a la originalidad y la condición de posibilidad a la significación. Estas cuatro últimas nociones (significación, originalidad, unidad, creación) han, de una manera bastante general, dominado la historia tradicional de las ideas, donde, de común acuerdo, se buscaba el punto de la creación, la unidad de la obra, de una época o de un tema, la marca de la originalidad individual y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas.

Añadiré únicamente dos advertencias. Una de ellas concierne la historia. Se considera contribución de la historia contemporánea el haber retirado los privilegios acordados anteriormente al acontecimiento singular y haber hecho aparecer las estructuras que se extienden sobre un amplio margen de tiempo. Ciertamente. No estoy seguro sin embargo de que el trabajo de los historiadores se haga precisamente en esta dirección. O más bien, no pienso que haya como una razón inversa entre localización del acontecimiento y el análisis que se extiende sobre un amplio margen de tiempo. Me parece, por el contrario, que bien sea estrechando en su límite el tono del [46] acontecimiento, bien impulsando el poder de resolución del análisis histórico hasta las mercuriales, las actas notariadas, los registros de parroquia, los registros portuarios comprobados año tras ano, semana tras semana, es como se ha visto perfilarse más allá de las batallas, decretos, dinastías o asambleas, fenómenos masivos de alcance secular o

plurisecular. La historia, tal como se practica actualmente, no se aleja de los acontecimientos, extiende por el contrario su campo sin cesar; descubre sin cesar nuevas capas, más superficiales o más profundas; aísla sin cesar conjuntos nuevos, que a veces son numerosos, densos e intercambiables, a veces raros y decisivos: de las variaciones casi cotidianas de los precios, se llega a las inflaciones seculares. Pero lo importante es que la historia no considere un acontecimiento sin definir la serie de la que forma parte, sin especificar la forma de análisis de la que depende, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia, sin interrogarse sobre las variaciones, las inflexiones y el ritmo de la curva, sin querer determinar las condiciones de las que dependen. Claro está que la historia desde hace mucho tiempo no busca ya comprender los acontecimientos por un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir, vagamente homogéneo o duramente jerarquizado; pero eso no es para encontrar estructuras anteriores, ajenas, hostiles al acontecimiento. Es para establecer series diver–[47]sas, entrecruzadas, a menudo divergentes, pero no autónomas, que permiten circunscribir el «lugar» del acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición.

Las nociones fundamentales que se imponen actualmente no son más que las de la conciencia y de la continuidad (con los problemas que le son correlativos de la libertad y de la causalidad), no son tampoco las del signo y de la estructura. Son las del acontecimiento y de la serie, con el juego de nociones que les están relacionadas; regularidad, azar, discontinuidad, dependencia, transformación; es por medio de un

conjunto tal cómo este análisis de los discursos en que yo pienso se articula, no, ciertamente, sobre la temática tradicional que los filósofos de ayer tomaban todavía por la historia «viva», sino sobre el trabajo efectivo de los historiadores.

Pero es por ello también por lo que este análisis plantea problemas filosóficos o teóricos, verdaderamente graves. Si los discursos deben tratarse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto es necesario conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad cómo cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dis–[48]persión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal.

Por otra parte, si los acontecimientos discursivos deben tratarse según series homogéneas, pero discontinuas unas con relación a otras, ¿qué estatuto es necesario dar a ese discontinuo? No se trata en absoluto ni de sucesión de los instantes del tiempo, ni de la pluralidad de los diversos sujetos que piensan; se trata de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Una discontinuidad tal que golpetea e invalida las menores

unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda: el instante y el sujeto. Y, por debajo de ellos, independientemente de ellos, es necesario concebir entre esas series discontinuas de las relaciones que no son del orden de la sucesión (o de la simultaneidad) en una (o varias) conciencia; es necesario elaborar —fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo— una teoría de las sistematicidades discontinuas. Finalmente, si es verdad que esas series discursivas y discontinuas tienen, cada una, entre ciertos límites, su regularidad, sin duda ya no es posible establecer, entre los elementos que las constituyen, vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal. Es ne-[49]cesario aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos. Ahí se experimenta también la ausencia de una teoría que permita pensar en las relaciones del azar y del pensamiento.

De modo que el diminuto desfase que se pretende utilizar en la historia de las ideas y que consiste en tratar, no las representaciones que puede haber detrás de los discursos, sino los discursos como series regulares y distintas de acontecimientos, este diminuto desfase, temo reconocer en él algo así como una pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad. Triple peligro que una cierta forma de historia pretende conjurar refiriendo el desarrollo continuo de una necesidad ideal. Tres nociones que deberían permitir vincular a la práctica de los historiadores, la historia de los sistemas de pensamiento. Tres direcciones que deberá seguir el trabajo de elaboración teórica.

* * *

Siguiendo estos principios y refiriéndome a este horizonte, los análisis que me propongo hacer se disponen según dos conjuntos. Por una parte el conjunto «crítico» que utiliza el principio de trastocamiento: pretende cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación, a las que aludía anteriormente; muestra [50] cómo se han formado, para responder a qué necesidades, como se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente, en qué medida se han alterado. Por otra parte, el conjunto «genealógico» que utiliza los otros tres principios: como se han formado, por medio, a pesar o con el apoyo de esos sistemas de coacción, de las series de los discursos; cual ha sido la norma específica de cada una y cuales sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación.

Primeramente el conjunto crítico. Un primer grupo de análisis versaría sobre lo que he designado como funciones de exclusión. En otra ocasión estudié una y por un período determinado: se trataba de la separación entre locura y razón en la época clásica. Mas adelante se podría intentar analizar un sistema de prohibiciones del lenguaje: el que concierne la sexualidad desde el siglo XVI hasta el XIX; se trataría de ver no cómo, sin duda, se ha progresiva y afortunadamente desdibujado, sino cómo se ha desplazado y rearticulado desde una práctica de la confesión en la que las conductas prohibidas se nombraban, clasificaban, jerarquizaban, y de la manera más explícita, hasta la aparición, primeramente bastante tímida y retardada, de la temática sexual en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX; ello no es todavía, naturalmente, más que indicaciones un tanto simbólicas, pero se puede ya apostar que las escanciones no son aquéllas que se cree y que las

prohibiciones no [51] ocupan siempre el lugar que se tiene tendencia a imaginar.

De momento, quisiera dedicarme al tercer sistema de exclusión. Lo enfocaré de dos maneras. Por una parte, quisiera intentar señalar cómo se hizo, pero también cómo se repitió, prorrogó, desplazó esa elección de la verdad en cuyo interior estamos prendidos pero que renovamos sin cesar; me situaré primeramente en la época de la sofística y de su comienzo con Sócrates o al menos con la filosofía platónica, para ver cómo el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ordenaba poco a poco hacia una separación entre el discurso verdadero y el discurso falso. Me situaré después en los momentos decisivos de los siglos XVI y XVII, en la época en que aparece, en Inglaterra sobre todo, una ciencia de la vista, de la observación, de la atestiguación, una cierta filosofía natural inseparable sin duda de la instauración de nuevas estructuras políticas, inseparable también de la ideología religiosa: nueva forma, seguramente, de la voluntad de saber. Finalmente, el tercer punto de referencia será el comienzo del siglo XIX, con los grandes actos fundadores de la ciencia moderna, la formación de una sociedad industrial y la ideología positivista que la acompaña. Tres cortes en la morfología de nuestra voluntad de saber; tres etapas de nuestro filisteismo.

Me gustaría también repetir la misma cuestión pero desde un ángulo diferente: medir el [52] efecto de un discurso de pretenden científica —discurso médico, psiquiátrico y sociológico también— sobre ese conjunto de prácticas y de discursos prescriptivos que constituye el sistema penal. El estudio de los dictámenes psiquiátricos y su función

en la penalidad serviría de punto de partida y de material de base para esos análisis.

También en esta perspectiva, pero a otro nivel, es cómo debería hacerse el análisis de los procedimientos de limitación de los discursos, entre los cuales he designado antes el principio de autor, el del comentario, el de la disciplina. Desde esta perspectiva pueden programarse un cierto número de estudios. Pienso, por ejemplo, en un análisis que versaría sobre la historia de la medicina del siglo XVI al XIX; se trataría no tanto de señalar los descubrimientos hechos o los conceptos utilizados, como de asir nuevamente, en la constitución del discurso médico, pero también en toda la institución que lo soporta, lo refuerza, de qué manera se utilizaron el principio de autor, el del comentario, el de la disciplina; intentar saber de qué manera se ejerció el principio de gran autor: Hipócrates, Galeno, naturalmente, pero también Paracelso, Sydenham o Boerhaave; de qué manera se ejerció, y todavía en el siglo XIX, la práctica del aforismo y del comentario; de qué manera fue sustituida poco a poco la práctica del caso, de la colección de casos, del aprendizaje clínico de un caso concreto; según qué modelo ha intentado finalmen–[53]te la medicina constituirse como disciplina, apoyándose primeramente en la historia natural, a continuación en la anatomía y la biología.

Se podría también considerar de qué manera la crítica y la historia literaria han constituido al personaje del autor y la figura de la obra, utilizando, modificando y desplazando los métodos de exégesis religiosa, de la crítica bíblica, de la hagiografía de las «vidas» históricas o legendarias, de la autobiografía y de las memorias. Será necesario

también estudiar un día el papel que tuvo Freud en el saber psicoanalítico, muy diferente, seguro, del de Newton en física (y del de todos los fundadores de disciplina), muy diferente también del que puede tener un autor en el campo del discurso filosófico (que estuviese como Kant en el origen de otra manera de filosofar).

He ahí pues algunos proyectos para el aspecto crítico de la tarea, para el análisis de las instancias del control discursivo. En cuanto al aspecto genealógico, concierne la formación efectiva de los discursos bien en el interior de los límites de control, bien en el exterior, bien, más frecuentemente, de una parte y otra de la delimitación. La crítica analiza los procesos de enrarecimiento, pero también el reagrupamiento y unificación de los discursos: la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez. A decir verdad, estas dos tareas no son nunca separables; no hay, por una parte, las formas de rechazo, de la exclusión, del rea–[54]grupamiento o de la atribución; y después, por otra parte, a un nivel más profundo, el brote espontáneo de los discursos que, inmediatamente antes o después de su manifestación, se encuentran sometidos a la selección y al control. La formación natural del discurso puede integrar en ciertas condiciones y basta cierto punto, los procedimientos de control (es lo que pasa, por ejemplo, cuando una disciplina toma forma y estatuto de discurso científico); e inversamente, las figuras de control pueden tomar cuerpo en el interior de una formación discursiva (así la crítica literaria como discurso constitutivo del autor): si bien toda tarea crítica, que ponga en duda las instancias del control, debe analizar al mismo tiempo las regularidades discursivas a través de las cuales se forman; toda descripción genealógica debe

tener en cuenta los límites que ínter vienen en las formaciones reales. Entre la empresa crítica y la empresa genealógica la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación.

Evocaba antes un posible estudio: el de las prohibiciones que afectan al discurso de la sexualidad. Sería difícil y abstracto, en todo caso, realizar un estudio sin analizar al mismo tiempo los conjuntos de discursos, literarios, religiosos o éticos, biológicos o médicos, e igualmente jurídicos, en los que se trata de la sexualidad, y en los que ésta se nombra, describe, metaforisea, explica, juzga. Estamos muy lejos de haber cons–[55]tituido un discurso unitario y regular de la sexualidad, quizás no se consiga nunca, quizás no es en esa dirección en la que vamos. Poco importa. Las prohibiciones no tienen la misma forma, ni intervienen de la misma manera en el discurso literario y en el de la medicina, en el de la psiquiatría o en el de la dirección de la conciencia. E, inversamente, esas diferentes regularidades discursivas no refuerzan, no rodean o no desplazan las prohibiciones de la misma manera.

El estudio no podrá pues hacerse más que según pluralidades de series en las que intervienen prohibiciones que, para una parte al menos, son diferentes en cada una.

Se podría también considerar las series de discursos que, en el siglo XVI y XVII, conciernen la riqueza y la pobreza, la moneda, la producción y el comercio. Entrarían en relación conjuntos de enunciados muy heterogéneos, formulados por los ricos y los pobres, los sabios y los ignorantes, los protestantes o los católicos, los oficiales reales, los

comerciantes o los moralistas. Cada uno tiene su forma de regularidad, igualmente sus sistemas de coacción. Ninguno de ellos prefigura exactamente esa otra forma de regularidad discursiva que tomará el aspecto de una disciplina y que se llamará «análisis de la riqueza», y después «economía política». Sin embargo, es a partir de ellos que se forma una nueva regularidad, recuperando o excluyendo, justificando o separando tales o cuales de sus enunciados. [56]

Se puede también pensar en un estudio que versaría sobre los discursos que conciernen la herencia, tales como pueden encontrarse, repartidos o dispersos hasta comienzos del siglo XX a través de las disciplinas, de observaciones, de técnicas y de diversas fórmulas; se trataría entonces de mostrar por medio de qué juego de articulaciones esas series, se han, en resumidas cuentas, reorganizado en la figura, epistemológicamente coherente y reconocida por la institución, de la genética. Este trabajo lo acaba de realizar François Jacob con una brillantez y una ciencia difícilmente igualables.

Así deben alternarse, apoyarse las unas en las otras, y completarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso: intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposi-

ciones verdaderas o falsas. Llamemos positividades esos dominios de objetos y digamos, para jugar una segunda vez con las palabras, que, si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el [57] humor genealógico será el de un positivismo alegre.

En todo caso, una cosa al menos debe señalarse: el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del significante.

Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan —quizás porque les suena bien— que se trata de estructuralismo.

* * *

Estas investigaciones, de las que he intentado presentaros el diseño, sé bien que no hubiera podido emprenderlas si no hubiera contado para ayudarme con modelos y apoyos. Creo que debo mucho a Dumézil, puesto que fue él quien me incitó al trabajo a una edad en la que yo creía todavía que escribir era un placer. Y debo también mucho a su obra; que me perdone si me he alejado de su sentido o desviado del rigor de esos textos suyos y que actualmente nos dominan; él me enseñó a analizar la economía interna de un discurso de muy distinto modo que por los métodos de la exégesis tradicional o los del formalismo lingüístico; él me enseñó a localizar de un discurso a otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de las correlaciones [58] funcionales; él me enseñó a describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución. Si he querido aplicar un método

similar a discursos distintos de los relatos legendarios o míticos, la idea me vino sin duda de que tenía ante mis ojos los trabajos de los historiadores de las ciencias, y sobre todo de Canguilhem; a él le debo haber comprendido que la historia de la ciencia no está prendida forzosamente en la alternativa: crónica de los descubrimientos, o descripciones de las ideas y opiniones que bordean la ciencia por el lado de su génesis indecisa o por el lado de sus caídas exteriores; sino que se podía, se debía, hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.

Pero pienso que es con Jean Hyppolite con quien me liga una mayor deuda. Sé bien que su obra, a los ojos de muchos, está acogida bajo el reino de Hegel, y que toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano.

Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; [59] y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.

Pues si más de uno estamos en deuda con J. Hyppolite es porque infatigablemente ha recorrido para nosotros, y antes que nosotros, ese

camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente.

Primeramente, J. Hyppolite había cuidado de dar una presencia a esa sombra un poco fantasmal de Hegel que merodeaba desde el siglo XIX y con la que oscuramente se luchaba. Fue con una traducción, la de la Fenomenología del espíritu, cómo dio a Hegel esa presencia; y que Hegel mismo estuvo bien presente en ese texto francés, la prueba está en que se ha llegado a que los alemanes lo consulten para comprender mejor lo que, por un instante al menos, devenía la versión alemana.

Pues, de este texto, J. Hyppolite ha buscado y recorrido todas las salidas, como si su inquietud fuese: ¿se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible?; ¿puede existir todavía una filosofía que ya no sea hegeliana?; ¿aquello que no es hegeliano en nuestro pensamiento es necesariamente no filosófico?; ¿y aquello que es antifilosófico es forzosamente no hegeliano? De manera que de esta presencia de [60] Hegel que él nos había dado, no pretendía hacer solamente la descripción histórica y meticulosa: quería hacer un esquema de experiencia de la modernidad (¿es posible pensar según el modelo hegeliano, las ciencias, la historia, la política y el sufrimiento de todos los días?) y quería hacer, inversamente, de nuestra modernidad la prueba del hegelianismo y, como consecuencia, de la filosofía. Para él, la relación con Hegel, era el lugar de una experiencia, de un enfrentamiento en el que no se estaba nunca seguro de que la filosofía saliese vencedora. No se servía del sistema hegeliano como de un universo tranquilizador; veía en él el riesgo extremo asumido por la filosofía.

De ahí resultan, creo, los desplazamientos que operó, no digo en el interior de la filosofía hegeliana, sino sobre ella y sobre la filosofía tal como Hegel la concebía; de ahí también toda una inversión de temas. La filosofía, en lugar de concebirla como la totalidad finalmente capaz de pensarse y de rehacerse en el movimiento del concepto, J. Hyppolite realizaba sobre el fondo de un horizonte infinito una tarea sin término: siempre despierta pronto, su filosofía no estaba nunca dispuesta a acabarse. Tarea sin término, tarea por tanto siempre recomenzada, dedicada a la forma y a la paradoja de la repetición: la filosofía como pensamiento inaccesible de la totalidad era para J. Hyppolite lo que podía haber de repetible en la extrema irregularidad de la experiencia; era lo que se da y lo que se escurre [61] como cuestión, sin cesar recuperada en la vida, en la muerte, en la memoria: así el tema hegeliano de la terminación sobre la conciencia de sí, él lo transformaba en un tema de la interrogación repetitiva. Pero, puesto que era repetición, la filosofía no era ulterior al concepto; no tenía que proseguir al edificio de la abstracción, debía mantenerse siempre en suspensión, romper con sus generalidades adquiridas y exponerse nuevamente al contacto de la no filosofía; debía aproximarse, lo más cerca, no a lo que acaba, sino a lo que precede, a aquello que no ha despertado todavía de su inquietud; debería recuperar para pensarlos, no para reducirlos, la singularidad de la historia, las racionalidades regionales de la ciencia, la profundidad de la memoria en la conciencia; aparece así el tema de una filosofía presente, inquieta, móvil a lo largo de su línea de contacto con la no-filosofía, no existiendo sin embargo más que por ella y revelando el sentido que esa no-filosofía tiene para nosotros. Pues, si ella está en ese contacto repetido con la no-filosofía, ¿cuál es el co-

mienzo de la filosofía? ¿Está ya secretamente presente en lo que no es ella, comenzando a formularse a media–voz en el murmullo de las cosas? Pero, entonces, el discurso filosófico no tiene quizá alas razón de ser; o bien ¿debe ella comenzar con una fundación arbitraria y absoluta a la vez? Se ve así sustituir el tema hegeliano del movimiento propio de lo inmediato por el [62] del fundamento del discurso filosófico y de su estructura formal. Finalmente, el último desplazamiento que J. Hyppolite opero en la filosofía: si la filosofía debe comenzar como discurso absoluto, ¿qué es la historia y qué es ese comienzo que comienza con ese individuo singular, en una sociedad, en una clase social y en medio de luchas?

Estos cinco desplazamientos que conducen al borde extremo de la filosofía hegeliana y que la hacen sin duda pasar del otro lado de sus propios límites, convocan, una por una, a las grandes figuras mayores de la filosofía moderna que Jean Hyppolite no ceso de enfrentar con Hegel: Marx con las cuestiones de historia, Fichte con el problema del comienzo absoluto de la filosofía, Bergson con el tema del contacto con la no–filosofía, Kierkegaard con el problema de la repetición y de la verdad, Husserl con el tema de la filosofía como tarea infinita ligada a la historia de nuestra racionalidad. Y, más allá de esas figuras filosóficas, se advierten todos los dominios del saber que J. Hyppolite invocaba alrededor de sus propias cuestiones: el psicoanálisis con la extraña lógica del deseo, las matemáticas y la formalización del discurso, la teoría de la información y su aplicabilidad en el análisis sobre lo vivo; en resumen todos los dominios a partir de los cuales se puede plantear la cuestión de una lógica y de una existencia que no cesan de anudar y

desanudar sus lazos. Pienso que esta obra, articulada en algunos [63] libros mayores, pero presente todavía más en sus investigaciones, en una enseñanza, en una perpetua atención, en un estar alerta y en una generosidad diaria, en una responsabilidad aparentemente administrativa v pedagógica (es decir en realidad doblemente política) ha cruzado, ha formulado los problemas más fundamentales de nuestra época. Somos numerosos los que hemos quedado infinitamente en deuda con él.

Porque he tomado de él, sin duda, el sentido y la posibilidad de lo que hago, porque con bastante frecuencia me ha aclarado cuando yo ensayaba a ciegas, es por lo que he querido colocar mi trabajo bajo su signo y es por lo que he terminado, invocándolo, la presentación de mis proyectos. Es hacia él, hacia su taita —en la que experimento a la vez su ausencia y mi propia carencia— hacia donde se cruzan las cuestiones que me planteo actualmente.

Puesto que le debo tanto, comprendo bastante que la elección que han hecho invitándome a enseñar aquí es, en buena parte, un homenaje que ustedes le han rendido; os quedo reconocido, profundamente, del honor que me hacéis, pero no os quedo menos reconocido por lo que a él le atañe en esta elección. Si bien no me siento igualado a la tarea de sucederle, sé por el contrario que, si todavía contáramos con la dicha de su presencia, yo habría sido esta tarde, alentado por su indulgencia.

Y comprendo mejor por qué experimentaba tanta dificultad al comenzar antes. Ahora sé [64] bien cuál era la voz que hubiera querido

que me precediera, que me llevara, que me invitara a hablar y que se introdujera en mi propio discurso. Sé lo que había de temible al tomar la palabra, puesto que la tomaba en este lugar en el que le he escuchado y donde él ya no esta para escucharme.